

# 幼児の想像発達における精神的なもの 身体的なもの (I)

——身ぶり表現の哲学的・心理学的分析——

神 谷 栄 司

〔抄 録〕

幼児の想像発達における精神と身体の関係、とくに想像と身体関係を明らかにする目的のもとに、小論では、エヴァルド・イリエニコフの哲学的想像力論を考察している。彼の理論は、①想像は論理的思考とならぶ人間の「普遍的能力」であること、②想像は万人に備わっているものであるので最初は自然発生的に形成されるが、芸術によって文化的想像へと発達すること、③想像の本質は、死んだ図式による「想像」や想像の恣意・気紛れとは区別される自由な想像であること、④そうした自由な想像を成立させるものとして、「あらゆる他者の眼」で世界を見る類知的覚、「全体的なもの」の美的知覚、合目的性としての美などの美学的諸要素が必要であること、⑤想像は弁証法論理学と表裏の関係にあり、想像と思考は相互補完しながら、人間の発達をつくりだしていること、などによって特徴づけられる。こうした想像の哲学的分析は、保育の本質・目標・方法とも深く関わることを明らかにしている。

キーワード 幼児後期、想像、身体、美、弁証法

話さないということは言うべきことがないということの意味しない。言葉に出して喋らない人は、形態や映像においてのみ、また顔つきや身振りを通してのみ表現できるもので一杯なのかもしれないのだ。……ここでは精神は直接肉体となり、言葉を発しなくなり、可視的になる。

——ベラ・バラージュ『視覚の人間』(佐々木基一他訳)

## I. 幼児の身ぶり表現にかんする教育学的・心理学的分析

まだトーキー映画が誕生する前、「動く写真」の登場から30年足らずの間に成し遂げられたサイレント映画の芸術的発展のなかに、印刷術の発明に比肩しうる「視覚の文化」のルネサンスを予見したこの映画理論家の、1924年に語られた言葉——「精神は直接肉体となり、…

可視的になる」<sup>(1)</sup>——は、ジャンルも次元も異なる主題にかんするものであるとはいえ、小論のテーマと一面では響きあう。クローズ・アップされた俳優の顔、その相貌が沈黙のうちに語りかけるもの（たとえば「街の灯」の最後の場面でクローズ・アップされたチャップリンの哀愁にみちた笑顔、つまり、その物語全体を可視的に凝縮した彼の相貌を想起されたい）と、幼児後期の子どもが何者かになって、その何者かの——そして自分自身の——思考や感情を全身で表現することは、ともに精神が身体となって現れている。このようにして、後者は自分の想像を身体で語るのである。しかし、後者には、もうひとつの側面がある。幼児保育が芸術ではなく発達しつつある存在の教育の機能をもつ以上、想像を全身で語り精神が身体となってあらわれる身ぶり表現は、それを通して子どもの思考や感情や想像が発達するものであること、つまり、精神が身体となって現れるとともに、そうした身体が精神に再び転化しなければならぬのである。身体となった想像は同時に、想像に転化した身体でもあり、つまり「想像する身体」<sup>(2)</sup>の問題でもある。

だが、保育の問題はたえず具体的であり、理論的のみならず実践的でもあるので、身ぶり表現の事例を示して、それをどう分析すべきかを述べる必要があるであろう。まず、保育の一場面を紹介したい。

●話しあいより

「今までの話を反復して、お話の終わりを、みんな〔ドングリたち〕が仲良しになって、夜、寒くなると、木の葉のところへねむりにつく、というところへもっていった（明日は、拾ってきたドングリを、実際の神社の落葉のところへ返しにしようと思う）。

保育者『ドングリ、夜になって谷間が寒くなったら、どうするの?』と尋ねると、子どもたち『葉っぱのなかにもぐって寝る』と口々に言う。それは、みんな思っていることだ。

保育者『どうやって、もぐるの?』

子ども『葉っぱと葉っぱの間に、すきまがあるでしょ。そのなかにすっと入る』(SM)

子ども『大きな葉っぱのうえにのって、うえから小さい葉っぱのおふとん、かぶるの』(ID)

子ども『穴のあいてない葉っぱ、見つけるの』

保育者『どうして?』

子ども『穴あいてたら、風が吹いたら飛ばされるから。そしたら、寒くなるもん』(HD)

子ども『でも、息できなくて苦しいよ』(SM)

保育者『葉っぱのおふとんをすっぽりかぶったら、苦しいの?』

子ども『顔だけ出せばいいじゃない』(KY)

保育者『そうね、顔のほうは、お帽子かぶってるから、出ていても寒くないね』

●身ぶり表現より

「SMをピックアップする。SMのドングリは、彼自身がお話していたみたいに、シュッと滑るように、葉っぱのなかに入っていく。HDをピックアップする。上を向いてゴロンとなる。

谷間にたくさん落ちている木の葉を思い、ドングリになっていくことを願う。そのために、谷間の情景を保育者がお話ししながら、表現を導いていく。

保育者『静かにしていたら、葉っぱの落ちる音も聞こえるね』『滝の音も、遠くで聞こえるよ』『木の間から、スーッと冷たい風も吹いてるね』

保育者『たくさんの葉っぱがここには落ちているね。エーコン、ビーコンのいたお山にはない葉っぱもあるね』

子ども『赤い色の』

子ども『大きい葉っぱとか』

子ども『やわらかいのも、いい』

子ども『だって、エーコンもビーコンも緑色で、身体やわらかいから、葉っぱもやわらかいのでないと』

3班のドングリをピックアップ。それぞれの思いで、葉っぱのなかに寝ている。

保育者『ときどき冷たい風が、谷間を通り抜けていくよ』と、ピアノを入れる。

ゴロンと風に押されて転がっているHD, KNのドングリもあれば、『葉っぱ2枚、かぶってるから大丈夫』(UD), 『転がって、となりの葉っぱのなかに入った』(HG)というドングリもある。

保育者『どんな葉っぱ、見つけたの?』と尋ねていくと、ドングリになっている子は、自分の思いを語った。

子ども『小さい葉っぱを枕にして、大きい葉っぱのうえで寝る』

子ども『赤いきれいな、見つけた』

でも、ITは丸く伏せたままで、じっとしている。他の見ている子は『アッ、もう寝てるわ!』と言った。

保育者『そうだ、もう眠っちゃったんだわ』、『明日の朝まで、エーコンもビーコンも太っちょも、この谷間の葉っぱで寝ることにしようね』、『太っちょは、どんなにして葉っぱのなかに入るのかな』、『大きいのでないと、はみだしちゃうよ』

男児3人(HG, HI, WS)の太っちょドングリをピックアップしたら、大きい葉っぱを探しにいく動き。

太っちょの3人がそれぞれ、自分のことと思う葉っぱの場所でうずくまると、小さな女兒のドングリ(ID)がその横にうずくまるところがかわいいな、と思った。

保育者『このドングリ、太っちょの横がいいんだね』

子ども『ひつついたら温かいんとちがう?』と、見ている子が言った。

保育者『エーコン、ビーコンたちのお山のドングリもこの谷間にきて、谷間のドングリと仲良しになったし、夜は谷間の葉っぱのところで寝ることができたし……よかったね』

以上は、晩秋のある日の設定保育の記録から、話しあいと身ぶり表現の部分を抜粋したものである。下線をほどこした部分が5歳児たちの身ぶり表現を表している。この記録はもちろん教育学的観点から、また発達の観点から分析することができる(もっとも切り取られた断面であるこれらの記録だけでは不十分であり、その前後のいきさつが決定的に重要であるが)。

教育学的観点からは、まずマクロ的には、この日の保育を、そこに至る子どもの現実経験(ドングリをまわすことや神社の森でドングリを見ることなど)と文学的経験(絵本「どんぐり家族」にもとづく話しあいや身ぶり表現。上記「話しあい」の冒頭の「お話」とはこの絵本のことである)をもとに分析し、さらにそれを年間の保育の展開のなかに位置づけること、またミクロ的には、子どもと保育者の関係、子どもの興味・自発性と保育者の指導・援助の関係を分析することである(ヴィゴツキーのいう就学前期における教育の「自然発生的-反応的」性格はこの関係をよく表している)。

発達の観点からは、この時期の子どもの想像は何よりも記憶による回想のような性格をもち、主要には再生的想像と呼ぶものであるが、上記の話しあいと身ぶり表現は再生的想像をもとにしながらも、そこから飛躍をとげる創造的想像の要素をも含んでいることや、また、子どもの想像は最初は「行為における想像」(ヴィゴツキー)として現れることが認められるであろう<sup>(3)</sup>。

保育の実際場面における保育者の指導・援助の意味を明らかにするうえでは、以上のような2つの観点からの分析を徹底すれば一応のところ十分であろう。しかし、そもそも想像はどのような性質を有し、人間にとっていかなる意味をもっているのか、また、想像を身体によって語るとする場合、想像と身体はいかなる関係にあるのか、などの保育や教育の本質や目標に関連する問題については、さらに哲学的な、より正確には哲学的・心理学的分析を必要とする。したがって小論では、こうした課題に迫るために、イリエンコフによる想像の哲学的規定、ヴ

イゴツキーによるスピノザ理解などを通して、幼児の想像発達における精神と身体の関係という理論問題を検討したいと思う。

## II. 創造的想像にかんするイリエンコフの哲学説

ソ連・東欧体制の崩壊という大規模な体制転換が1989年から1991年にかけて東ヨーロッパ諸国と現 CIS 諸国において次々とドミノを倒すかのように発生した。ひとつの体制が崩壊するとき、その体制の時代において表明された諸思想はその真価が試されることになる。ある思想が科学的価値をもっているかどうかは、体制転換を超えて生命力を発揮しえているか、それとも歴史に属し、歴史研究の対象になってしまったのかどうかにかかっている。たとえばルソーの『社会契約論』と『エミール』(ともに1762年)は個人の絶対的自由と集団の絶対的主権が自然発生的に混在するような諸矛盾をはらみながらも、まだ歴史には属さない人間と社会の理想を描いている。旧ソヴィエトにおいて表明された諸思想のうち今日でもその真価を発揮している思想家・理論家は、人文科学においては、文芸学・言語学におけるミハイル・バフチン(Михаил М. Бахтин, 1895~1975)、心理学におけるレフ・ヴィゴツキー(Лев С. Выготский, 1894~1934)、哲学におけるエヴァルド・イリエンコフ(Эвальд В. Ильенков, 1924~1979)の3人であろう。バフチンは大江健三郎のノーベル文学賞記念講演でも引用されるほどに影響力をもち、ヴィゴツキーは1980年代のアメリカにおけるヴィゴツキー・ルネサンスにより世界中に知られるようになった。イリエンコフは前二者ほど著名ではないが、生前から欧米で注目され、今日ロシアでは彼の哲学の本質と諸側面にかんする研究集会が毎年のように行われている。

欧米のヴィゴツキー諸研究を渉猟し、それらを摂取しながらユニークなヴィゴツキー論をわが国で展開している茂呂雄二は、ヴィゴツキーに「バフチンの補助線」と「イリエンコフの補助線」を引いて、ヴィゴツキー理論を「対話的」構造や「具体的普遍」概念によって照明している<sup>(4)</sup>。そうした補助線の引き方は実に秀逸である。この茂呂の場合もそうであるが(「具体的普遍」を取り出すことに見られるように)、イリエンコフはわが国では弁証法論理学者と捉えられてきた。それはそれとして正しいのであるが、イリエンコフはそれと同時に美学者あるいは美的教育論者でもあり、したがって、人間の想像力をきわめて高く評価し、しかも論理学のなかに想像力を不可欠の契機として位置づけてさえいる。ここでは、この哲学者の想像力論を紹介し、その意味を論じることにしよう。

とはいえ、イリエンコフが想像力について論じた論稿は、筆者の入手した限りでは多くはない。「芸術の『特殊性』について」(1960年)、「ファンタジーの美的本性について」(1964年)、「美的教育にかんする討論に寄せて」(1974年)の3つがそれである<sup>(5)</sup>。だが、それらは、カントからヘーゲルに到るドイツ古典哲学やフォイエルバッハの哲学説などを批判的に摂

取するとともに、心理学者や障害児教育者たちとも交流したイリエンコフにふさわしく、保育や教育の実践的なあり方をも示唆するようなユニークな分析に満ちている。前述した保育や教育の本質・目標に関連する観点からイリエンコフの想像力論を特徴づければ、次のようになるであろう。

第1の特徴は、想像と思考の関係に関するものであるが、想像を思考とならぶ人間の「普遍的能力 (всеобщая универсальная способность)」と規定している点にある。この「普遍性」とは、一方では、万人に可能であり、かつ必要とされる、という意味に受け取ることができる。想像やファンタジーは、芸術だけに関わるものではなく、「想像力がなければ、思いがけなくヒゲをはやした古い友人さえ認知することさえできないであろうし、自動車の流れを横切って道路を渡ることさえできない」というように日常生活にも不可欠なものでもあり、もっとも基礎的な一般化(「机一般」)のなかにさえファンタジーの一片がある、とイリエンコフは言う<sup>(6)</sup>。他方では、この「普遍性」は、想像を思考に従属させて思考という目的のための手段として想像をとらえる見解を否定する<sup>(7)</sup>。もちろん、後述するように、普遍的なものを個別的なものと関連づけ、普遍から具体に上向するとき、論理的認識は想像力なしには、そうした関連づけと上向をとげられないというように、イリエンコフは想像と思考を深く関連づけているが、想像はけっして低次の認識なのではない。

このことは芸術と科学との関係、あるいは芸術と他の形態の認識との関係からも導きだされる。イリエンコフは次のように説明している。芸術に固有な機能を究明しようとするとき、芸術を科学や道徳や政治などと対比して、「共通性」と「差異」を取り出すという形式論理的規定では問題は明らかにならない。「芸術の真の特殊性は……芸術がけっして『特殊的』能力ではなく普遍的能力を、つまり、それが発達すれば人間的活動・認識のどの領域でも——科学でも、政治でも、日常生活でも、直接的労働でも——実現されるような能力を発達させる点にある」<sup>(8)</sup>。言いかえれば、イリエンコフの哲学では、想像という「普遍的能力」は、もっともファンタジーの遠くにあり対極的であるとさえ思われるような論理的認識はもとより、あらゆる形態の認識を成立させる契機として位置づけられることになり、この意味では、人間の諸能力の中心を占めてさえいると考えることができる<sup>(9)</sup>。

第2の特徴は、人間の自然発生的想像と創造的・文化的想像、低次の想像と高次の想像にかんする問題にある。想像が思考と同じように「普遍的能力」であり、各個人のなかで発達するものであるならば、想像は始めは自然発生的想像として現れる。それは、形式論理学が自然発生的に形成された格律を理論的に認識したものと同じく似ている。しかし、自然発生的な想像とは区別される創造的想像、つまり文化的想像、生産的想像が存在するが、それは、弁証法的な思考能力が哲学史の研究なしには成立しえないのと同じように、世界芸術の研究なしには獲得されえない<sup>(10)</sup>。こうしたイリエンコフの見解は、自然的発達と文化的発達の交差を説くヴィゴツキーを彷彿とさせるものである。自然的発達と文化的発達(「子どもの文化的発達の問

題」)、実践的知能と言語に媒介された知能(「子どもの知的発達における道具と記号」)、低次心理機能と高次心理機能(「高次心理機能の発達史」)、生活的概念と科学的概念、母語の発達と外国語の習得(「思考と言語」)、教授・学習における自然発生性と反応性(「就学前における教授・学習と発達」)、低次の情動と高次の情動(「情動にかんする学説」)などの——それらの二項の区別と連関はヴィゴツキーの一貫したテーマであり、文化による媒介に着目すれば、それは文化—歴史理論と呼ばれうるが、自然に着目すれば、文化に媒介された自然理論でもある。もちろん想像は低次のものも高次のものも言語を媒介しなければ成立しないものである点では、自然発生的想像の発達は自然的発達そのものと同じものであるとはいえないが、想像という心理機能においても「自然と文化の統一」という視点が有効であることを、イリエンコフの哲学的規定は示唆している<sup>(11)</sup>。

第3の特徴は、想像の本質としての自由、つまり自由な想像の問題に関するものである。想像とは「形象を形成し、その後でこの形象を変更し発展させる活動」<sup>(12)</sup>であるとすれば、それは、一方では「スタンプや死んだ図式の支配」<sup>(12)</sup>から自由でなければならないし、自由を本質的なモメントとして持っていなければならない。他方で、そうした自由な想像は、「想像の恣意、想像の気紛れ」<sup>(12)</sup>と区別されねばならない。一方でのスタンプのような死んだ図式と他方での想像の恣意、この両者から区別される自由な想像が語られなければならないのである。つまり、「一般に自由は——その独特なケースである想像の自由も——必然性にもとづいた行為にはかならない」<sup>(13)</sup>という、自由と必然性にかんする弁証法的関係が、想像における自由の問題の根底に据えられる。そうした意味で、イリエンコフは次のように述べている。——「概して想像は、それが現実存在するのであれば、たえず自由な想像として存在する。不自由な想像とはナンセンスであり、木製の鉄、丸い正方形である。想像の自由がないところでは、想像そのもの、想像一般も存在しないし、存在するのはその幻想、その虚構の存在、その代用品——仮装したスタンプ、または、心理活動のごく身近な諸条件に対する仮装した奴隷〔想像の恣意・気紛れを指す＝引用者〕にすぎない」<sup>(14)</sup>。

ところで、想像、したがって自由な想像は、すでに述べたように、「形象を形成し、その後でこの形象を変更し発展させる活動」であるとイリエンコフは規定している。とくに「形象を変更し発展させる」という点は、文化的想像あるいは創造的・生産的想像の特徴をよく表している。これを大江健三郎がその想像力論を高く評価するガストン・バシュラールによる規定と比較しておこう。バシュラールはつぎのように想像を定義している——「想像はイメージを形成する(**former**)能力であると、ずっと見なされてきている。ところで想像はむしろ、知覚によって与えられたイメージをデフォルメ(**déformer**)する能力であり、原初のイメージからわれわれを解放し、イメージを変更する能力である。……想像に対応する基礎的な語は、イメージ(**image**)ではなく、想像的なもの(**imaginaire**)である」<sup>(15)</sup>。バシュラールもまた想像の創造性を強調している。だが、この定義にあるように、イメージのフォルメとデフォル

メとを対立的に捉えるとき、想像の創造性は危うさを露呈しかねない。イリエンコフは両者の対立ではなく連関を示しているように思われるが、イマージュのフォルメとデフォルメが対立的であり、想像がイマージュではなくイマジネール（つまり非現実的なもの）と関連づけられるとき、この想像の創造性は絶えず恣意と気紛れの危険にさらされている<sup>(16)</sup>。

ともあれ、スタンプと自由な想像との区別は想像の有無によって容易に気づきうるが、想像の自由と想像の恣意との区別の基準を明らかにするためには、上記の比較のほかに、さらなる検討を必要とする。イリエンコフは次のように述べながら、この問題を美学的平面に移している。——「……けっして身近に存在する状況の圧力にもとづいてではなく、ある種の目的にもとづいた行為が存在する場合に、その場合にのみ自由が存在する。したがって概して自由は、個別的には想像の自由も、想像の働きの目的と切り離しえない。芸術的想像において、格別明瞭には芸術において、この目的は『理想』の形態、つまり『美』の形態を獲得する。それ故に、美または理想は、想像の働きのもっとも重要でもっとも一般的な組織形態として、自由な表現の条件として、その表現の主観的基準として、その表現の産物の形態として登場する。想像の自由と美は不可分に結びついている」<sup>(17)</sup>。ここにおいて、想像の自由は、美の合目的性をめぐる哲学的考察（カント『判断力批判』における自然の合目的性と美的判断力をどう把握するかを含む）を要請することになる。

第4の特徴はこうした美学的問題から発生するものであるが、世界に対する人間に固有な知覚から美の問題に、したがって自由な想像の問題に迫っていることである。その迫り方のうちから以下の3つの点を指摘しておきたい。

(1) 世界に対する人間の知覚の本質的問題は象徴的に言えば、人間はなぜ星を眺めるのか、という問題に関わっている。つまり、「人間的に、すなわち、文化的・人間的に発達した観想（созерцание）の形態で世界を知覚する能力」<sup>(18)</sup>に関する問題である。動物は対象を食餌または敵として、つまり直接に生存に関係するものとしてのみ見る。人間はそういう見方にとどまらず、フォイエルバッハが言うように、遠く彼方で輝く天空の星たちをも見る。なぜ人間は星を見るのか。それは明らかに生理学的欲求や個人的利害からではない。何日も飢えに苦しめられた人間がようやく食を手に入れたとき、彼は味を楽しむような上品な食し方をできないばかりか、彼の眼が見るのはただ食のみである。動物は食の欲求が満たされると、その眼は無関心になり眠くなるのだが、人間の眼は空を眺めるのである。

なぜ人間は星を眺めるのか、という問いに対して、シラーやカントに見られるように、「観念論者はこの問題を単純に取り扱う——ここでは、人間の高次の精神的本性とその欲求が遊びを始めるのだ、と」<sup>(19)</sup>。だが、これは説明されるべき事実を確認しているにすぎない。そして、イリエンコフは、「個人がそのようにする〔星を眺める＝引用者〕ことをひき起こす欲求は、外部から彼のなかに『根をおろす』。それはどこからなのか。明らかに星からではない。この点がきわめて重要である。ここには『美的』観想の謎、その『非利害性』、その『無欲さ』

の源泉がある」<sup>(20)</sup>と述べている。

それはどういう意味であろうか。古代の自然科学は星を眺めることから、つまり宇宙学から始まったが、それは遊牧民族と農耕民族には利益となるものであった(エンゲルス)。歴史的に見れば、ここに星を眺めることの「物質的」基礎があり、それは個人的欲求ではなく、類的欲求を意味している。こうしてイリエンコフは、「人間に固有な観想の形態」を、「個人的に私それ自身にとって絶対的にいかなる『欲得的な利益』を構成しないが、あらゆる他者の総和的『利益』、彼らの一般的発達の観点、『類の利益』の観点からはきわめて『重要で利益のある』あらゆるものを見る能力」<sup>(21)</sup>と規定し、ここに美的な観想と能力の根源があるとする。つまり「対象を人間的に見る能力とは、それを『他者の眼で』、あらゆる他者の眼で見る能力を意味する」<sup>(22)</sup>。この能力が自由な想像やファンタジーを実現するのである。

(2) 美的観想や直観(интуиция)のひとつの特質は、「部分よりも先に全体を」認識する能力である<sup>(23)</sup>。美的に発達した眼が対象を見つめるとき、その人間は「ある『全体的なもの』を、『それ自身の尺度』にもとづいて構成された諸現象のある具体的システム」<sup>(23)</sup>を見ているのであって、そうした「全体的なもの」は「偶然的に出会う多くの『全体的なものたち』のたんなる偶然的な絡みあいでも、多様な『諸部分』の寄せ集めでも、異なる『全体的なものたち』の構成諸部分の偶然的結合でもない」<sup>(23)</sup>のである。

こうしたイリエンコフの観点は、ヴィゴツキーの想像力論を一步深めるものであろう。ヴィゴツキーは想像の根源を現実および現実経験にもとめ、想像の本質的メカニズムを現実をその諸要素に分解し、それらを新たに組み合わせる活動と規定している<sup>(24)</sup>。この規定は心理学的には妥当性をもつとはいえ、想像の哲学的・価値的観点からすれば、イリエンコフが述べるような「自由な想像」と「想像の恣意」とでは、「分解」や「組み合わせ」の様式は当然ながら異なってくると考えねばならない。偶然的な「組み合わせ」ではなく、必然的な「組み合わせ」が求められることになる。だが、美において必然性とは何を意味するのであろうか。

それは次の(3)に関わってくる問題であるが、その前に、「部分よりも先に全体を」認識することの意味についてイリエンコフが述べることを見ておこう。これは端的に言えば、全体を美的直観によって「全体的なもの」を明らかにする芸術と、その「全体的なもの」に導かれながら諸部分の詳細にいたるまで分析かつ総合する科学との関係を意味している。イリエンコフはいくつかの例証をあげているが、そのうちのひとつは次のものである。

「貨幣の社会—経済的本質を明らかにしようとするマルクスの最初の試み(『1844年の経済学—哲学手稿』)を枚挙する価値があるのだが、そうすると直ちに、大いに特筆すべき事実が眼に入る。すなわち、哲学者としてのマルクス、経済学者としてのマルクスが依拠する主要な権威は、ここでは貨幣流通の分野の専門家たち、スミスやリカードではなく、シェイクスピアとゲーテであることが明らかとなる。

これは一見して逆説的である。だが、これは事実であり、特筆すべき事実である。若きマル



クスはシェイクスピアとゲーテの眼によって、あらゆるブルジョア的経済学者の総体よりも、はるかに正しく（まだ極めて一般的にはあるが）貨幣の一般的本質を『把握』したのである。こうしたことが起こったのは、まさしく、後者が貨幣流通や銀行事業などの諸部分、細部、詳細さに従事したが、シェイクスピアとゲーテの詩的に発達した眼差しは——経済学者たちが従事した詳細さには注意を払わずに——人間の人間の発達の運命に対する統合的・総括的關係に関して、人間文化の全体的有機体における貨幣の一般的役割を捉えたからであった。シェイクスピアとゲーテのおかげで、経済学者としてのマルクスはここで、木の背後にある森を、ブルジョア的経済学者たちには見えなかった森を見たのであった。』<sup>(25)</sup>

こうして、「部分よりも先に全体を」認識することの意味が明らかになる。それは哲学的に言えば、後に科学へと繋がる芸術的な全体的知覚のことであり、全体と部分の、芸術的認識と科学的認識の、自由な想像と論理学の弁証法にはかならない。象徴的かつ形象的に言えば、ベニスの商人シャイロックとウィルヘルム・マイスターがマルクスをして『資本論』の研究に向かわしめたのだ、と言うことができる。

(3) 美が美であるための要件、美の規則性、美の必然性とは何かという問題は、ひとつの難問である。イリエンコフはこの問題を解決するにあたり、カントの美学、合目的性と美の問題をかなり意識しているように思われる。

イリエンコフは次のように書いている——「すでにカントは美の感覚を、目的と——究極的には人類の発達、人間文化の高次の目的と——ディテールの調和という独特の感覚として理解した。形式的には彼は、何らかの明瞭な目的にかんする概念をもたない合目的性の感覚、つまり合目的性一般の、そして高次の合目的性の感覚と規定した」<sup>(26)</sup>。イリエンコフはこのように、合目的性としての美の概念を受け入れるのであるが、しかし、カントをそのまま受け入れているのではない。そうしたカント批判は少なくとも二つある。

そのひとつは、「自然の合目的性」に対する批判である。イリエンコフは、なぜ人間は四角形よりも円を、円よりも球を美しいと感じるのかという難問をとりあげ、それに対する数学者のジョージ・ポリア (George Polya) の解答を吟味している。この数学者は、人間が球を好むのは、自然が球を好むからであり、雨粒、シャボン玉、太陽、月、地球、星は球体あるいは、ほとんど球体である、と述べる<sup>(27)</sup>。これは目的論的自然観であり、擬人主義である、とイリエンコフは批判するのであるが、それはそのまま、カントの「自然の合目的性」への批判である。カントは美を「自然の合目的性の美学的表現」<sup>(28)</sup>と規定しているが、自然の合目的性への批判はそのままカントによる美の規定への批判でもある。しかし、イリエンコフはカントを批判しながらも「合目的性」としての美という概念そのものは保存している。だが、それは自然のではなければ、何の「合目的性」であるのか。それは「人間化された自然」の、つまり人類文化の合目的性を意味しているであろう<sup>(29)</sup>。この合目的性こそ美の基準となり、したがって、自由な想像の基準となるものである。

もうひとつのカント批判はイリエンコフによって明示的ではないが、次の点にあるであろう。カントは美をもっぱら「快・不快の感情」とのみ結びつけ、美的表象を「まったく認識の構成要素になり得ない」ものとしている<sup>(28)</sup>。世界の美的知覚は、世界をそのように眺めるときの感動に見られるように「快・不快の感情」をよび起すとはいえ、それにとどまらないことは、これまでの論述から明らかであろう。美的に発達した想像が捉える「全体的なもの」の認識的意義、普遍的能力としての想像の認識的意義はすでに述べたところである。

第5の特徴は、これまでの論述から明らかであるが、イリエンコフの想像力論は彼の弁証法論理学と密接不可分の関係にあり、また、そうした想像が人間の発達と教育にとって並々ならぬ意義をもつことを示していることである。全体的なものと部分的なものの弁証法的関係における美的想像力の役割についてはすでに指摘しておいた。普遍的なものと個性的なもの、概念と現実の諸関係を認識するうえでも、想像力は不可欠となる。自由な想像の機能だけが、「概念の形で表現された一般的知識を、つねに個性的である現実状況と相互に関連させる可能性」<sup>(30)</sup>を人間に与えている。こうして、おそらく弁証法論理学のあらゆるカテゴリーの背後には自由な文化的想像力の働きが隠されている。イリエンコフの哲学を総括的に特徴づけるとすれば、それは「認識論、弁証法、論理学の統一」のテーゼを「心理学、弁証法、論理学の統一」へと拡張したものであろう。『資本論』第1巻には交換過程の形式論理学的分析を終えて弁証法的に飛躍する箇所に「ここがロードスだ。さあ跳べ」という有名なフレーズが書かれている。ここで跳ぶのはもちろん両足ではなく、自由な想像力にもとづく思考なのである。

イリエンコフの想像力論、そこに示された主要なテーゼはすべて、保育や教育の本質・目標に深く関わっている。次のようなイリエンコフのことは、保育や教育において想像力を育てることの中心的ともいえる重要性を語っているように思える。

「論理的に思考する能力、つまり論理学の基準に厳密に一致して概念や理論的規定を操作する能力もまた、もしこの能力が周囲の世界を見、感性的に観想し、知覚する能力と結合していないならば、まったく何ものにも値しない」<sup>(30)</sup>。「想像を奪われた人間——より正確には想像が未発達な人間——は周囲の世界のなかに、すでに彼があらかじめ知っていること——彼の意識、彼の心理のなかに言語的に定着したこと——だけを見るのである」<sup>(32)</sup>。

われわれは、シェイクスピアやゲーテほどの創造的想像力をもちあわしていないとしても、この引用から保育や教育に必要なことを、したがって必要だが欠けていることをも想像することはできるであろう。「世界に対する人間に固有な知覚」「普遍的能力としての想像」「自然発生的想像と文化的想像」「自由な想像と想像の恣意」「全体的なものの知覚」などの、この考察に登場したイリエンコフの主要な概念は——もちろん幼児後期の独自の性格をもちながらであるが——そのすべてが保育の本質や目標、そして方法にも本質的な暗示を与えている。もちろん、それは、イリエンコフが十分に述べていない点、すなわち、「想像と論理的思考の関係」となる人間発達におけるもうひとつの本質的モメント、「想像と人間的感情の関係」によっ

て補完されねばならないとしても<sup>(33)</sup>。

小論の以後の展開は、デカルトやスピノザにおける心身問題と、幼児における想像と身体の関係性を考察する予定である。この場合においてもイリエンコフの哲学説はヴィゴツキーの心理学とならんで、分析視点を提供してくれる。そうした分析視点ともなる、スピノザの「思考する身体」に対するイリエンコフのことばを示して、本章を終えることにしたい。

「すでにスピノザによって繊細に明らかにされた、思考する身体のもっとも価値高き性質は、人間の手の構造と機能の面でもっとも明瞭に現れている。まさしく、手は、機械学において表現されるがごとく、自由の果てしない諸段階を獲得するが故に、つまり、ある一定の軌跡にそって運動することに解剖学的に運命づけられていないが故に、手はあらゆるものを描くことができる。手は輪郭と円も、正方形も、三角形も、その他のどんな手のこんな図形をも描くことができるが、それは、あらかじめ構造的—解剖学的に、手には第1の図形も、第2のものも、第3のものも『コード化』されておらず、したがっていかなる一定の身体も『コード化』されていないからである。」<sup>(34)</sup>

〔注〕

- (1) ベラ・バラージュ『視覚的人間』(1924年)佐々木基一他訳, 岩波文庫, 1986年, 28ページ。
- (2) 「想像する身体」はスピノザの言う「思考する身体」に着想を得た筆者の造語である。
- (3) 以上のような観点からの分析の実際は、拙著『幼児の世界と年間保育計画—「ごっこ遊びと保育実践」のヴィゴツキーの分析』(三学出版, 2003年)第3章を参照されたい。
- (4) 茂呂雄二『具体性のヴィゴツキー』金子書房, 1999年。
- (5) Ильенков Э.В. О «специфике» искусства. (1960 г.) [「芸術の『特殊性』について」1960年] В кн. Искусство и коммунистической идеал, М. «Искусство», 1984.; Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. (1964 г.) [「ファンタジーの美的本性について」1964年] Там же.; Ильенков Э.В. К беседе об эстетическом воспитании. (1974) [「美的教育にかんする討論に寄せて」1974年] В кн. Школа должна учить мыслить, М. Издательство Московского психолого-социального института, 2002.
- (6) Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии, в указанной книге с. 225.
- (7) Там же, с. 230.
- (8) Ильенков Э.В. О «специфике» искусства, в указанной книге с. 214.
- (9) В·Т·クドリャフツェフはイリエンコフの哲学において想像の問題は中心的であるとして、次のように述べている。「この優れた思想家の精力的な論理学的、人間学的、美学的、心理学的その他の探求はまさしくこの点〔想像の問題＝引用者〕において交差する。観念的なもの、普遍的なもの、抽象的なものと具体的なもの、歴史的なものと論理的なもの、矛盾といったカテゴリーにかんする彼の自生的な解釈は、想像の問題へのイリエンコフに固有な読み取りを捨象するならば、理解できないままであろう。」(Кудрявцев В.Т. Природа и генез воображения, в кн. Э.В. Ильенков: Личность и творчество, М., «Языки русской культуры», 1999, с. 154.)
- (10) Ильенков Э.В. О «специфике» искусства, с. 215; Он же Об эстетической природе фантазии, с. 229~230.
- (11) われわれは後に、「行為における回想」や「行為における想像」(ヴィゴツキー)、したがって「身

体における想像」を、幼児後期における独特な想像として、また自然発生的想像として見いだすであろう。

- (12) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 243.
- (13) Ильенков Э. В. О «специфике» искусства, с. 223.
- (14) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 249~250.
- (15) Bachelard, Gaston *L'air et les songes* (1943), Librairie José Corti, p. 5. [『空と夢』宇佐美英治訳, 法政大学出版, 1968年, 1~2ページ]
- (16) 幼児後期における自己中心性にもとづくイメージのデフォルメは、アニミズム的思考がそうであるように、この時期の子ども世代に共通する、ある意味では「客観的現実」とでも呼べるようなものであり、それは自由な「類的」想像の所産である。それに対して大人の自己中心的想像は虚妄である。自分を惑星たちを従える太陽のごとく想像するこの自己中心性は、みずから全宇宙の拡がりのなかでは取るに足らない「王国」であることや、果てしない砂浜に落とされた小さな磁石にすぎないことを忘れていない。それは想像の恣意にほかならない。
- (17) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 245.
- (18) Там же, с. 235~236.
- (19) Там же, с. 238.
- (20) Там же, с. 238~239.
- (21) Там же, с. 240.
- (22) Там же, с. 241.
- (23) Там же, с. 262.
- (24) Выготский, Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте, Государственное издание РСФСР, 1930.
- (25) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 266.
- (26) Ильенков Э. В. К беседе об эстетическом воспитании, в указанной книге, с. 92.
- (27) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 253.
- (28) カント『判断力批判』序言 VII。
- (29) ウィーンにあるシェンブルン宮殿の庭園の幾何学的な美や龍安寺の石庭の瞑想的な美は「人間化された自然」の美である。その美の素材が草木であれ石であれ紙であれキャンバスであれ、事柄の本質は変わらない。葛飾北斎の描く紙の上の富士山も「人間化された自然」の美である。だが、人間化されていない自然である本物の、雪を頂く富士山も、それを眺めるほぼ万人にとって美であろう。マグマ活動による偶然性と季節の規則性により形成された美、つまり自然美といういまひとつの難問について、われわれはイリエンコフの見解を知りたいところである。
- (30) Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии, с. 250.
- (31) Там же, с. 232.
- (32) Ильенков Э. В. К беседе об эстетическом воспитании, с. 91.
- (33) ルソーが『人間不平等起源論』(1755年)のなかで述べた人間性の2つの原理—「自己愛 (l'amour de soi)」(自己保存)と「憐れみ (la pitié)」—を継承したかのように、道徳哲学者としてのアダム・スミスは「道徳感情 (moral sentiments)」について述べている。「人間がいかに利己的 (selfish) であると思われようとも、他者の運命に自分の関心を寄せ、他者の幸福を—それを見る楽しみ—のほかに何を得られないにもかかわらず—自分の必要事とするような幾つかの原理が、人間のなかには明らかに存在している。そのような種類のものとしてあるのは、憐れみ (pity) や同情 (compassion) であり、……他者の悲哀のために感じられる情動である。」「われわれは他者が感じていることを直接に経験しないのであるから、われわれ自身が同じような境遇にあれば感じるであろうことを想像する (conceive) 以外には、他者の心の動かされ方にかんする観念を形成すること

はできない。……想像力 (imagination) によって、われわれは彼の境遇に身を置き、われわれ自身が同じあらゆる苦悩に耐えることを思い描き、いわば彼の身体のなかに入り込み、ある点では彼と同じ人間になり、そこから、彼の興奮にかんする幾らかの観念を形成し、その度合いは弱いとはいえ、その興奮とまったく同じような何ものかをさえ感じるのである」 (Adam Smith *The Theory of Moral Sentiments*, Part I Section I Chapter I, 1759)。ここでは想像と道德感情は、想像と思考がそうであるように、不可分の関係にあり、想像力こそ道德感情を類的にする。スミスが言うところの fellow-feeling は、まさしく類的感情である。

(34) Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии, с. 234.

〔付記〕

本研究に平成 14 年度佛教大学特別研究費の一部をあてた。記して感謝したい。

(かみや えいじ 社会福祉学科)

2003 年 10 月 15 日受理